

近代倫理学生誕への道（九）：カント、《人間性》論としての近代倫理学

著者	堀 孝彦
雑誌名	名古屋学院大学論集 社会科学篇
巻	49
号	2
ページ	165-184
発行年	2012-10-31
URL	http://doi.org/10.15012/00000176

近代倫理学生誕への道（九）

——カント、《人間性》論としての近代倫理学——

堀 孝彦

【解題】

「三 近代倫理学の生誕（一）スミス」（前号）に続けて、

「四 近代倫理学の生誕（二）カント」『近代の社会倫理思想』1983）を

掲載し、

「五 《人間性》論としての近代倫理学」を加える。

.....

【本文】

四 近代倫理学の生誕（二）カント

1 領邦絶対主義とドイツ啓蒙

一八世紀以降、上からの近代化の道を歩みはじめた後進ドイツ（諸邦）にあつては、市民革命の経験をもたなかったから、近代思想史の画期も宗教改革・ドイツ農民戦争期にまでさかのぼらせる必要がある。ルター（M. Luther, 1483-1546）は「農民の子」と自称したが、その父の生涯に示されているように、西部ドイツは資本主義的上昇の機会を有しながらも、農民戦争の敗北、封建的反動をもたらした東部ドイ

ツとの葛藤により、近代社会の自生的発展の道がふさがれ、全ドイツに分裂と抗争の悲惨をもたらした。

ルターによる「宗教的使命としての職業（天職 Beruf）」観念と万人祭司主義は、カトリシズムにおけるような道德律の、「命令 precepta」と「勸告 consilia」とへの二分、すなわち修道僧的禁欲を世俗内的禁欲の上位におく「倫理の二重性」を構造的に否定した。しかしルターにあつては、各人のおかれた社会的秩序が直接に神の意志の発現であり、神によって与えられた身分・職業にとどまるべきであるとの態度が強く押し出されたため、伝統主義を克服できず、かえって所与の生活と統治権力への服従を神への帰依と同一視させるのを利した³¹。それだけでなく、家父長制的家族をもって正しい信仰を保持させる愛の共同体とみなすルターの家族観・社会観のゆえに、「政府—臣民」の権力関係を、「父—子」関係から類推して正当化し、世俗国家が個人の内面に介入する余地を与えてしまった。為政者の権威と民衆の恭順とが、表裏一体をなす。ここにおいてなお内面の自由を確保しようとするれば、その後のドイツ精神をいどころ道德の二元主義をとるほかない。すなわち「公人道德 Antismoral」としては罪にけがれた

世務上の地位から生じた生活態度（身分の維持・權威への賛美・革命への畏怖など）をとる反面、「私人道德 Personemoral」においては俗事から離れて内面世界に沈潜し、山上の説教に代表される「美しき魂の告白」へと昇華をとげる。道德のこのような使い分けによっては、内面的ならびに社会的世活をつらぬく「人格」の統一した形成は、むしろ著しく妨げられる。

ルター教会とカトリック教会との永年の抗争は、「信仰属地主義」(cuius regio, eius religio)」、すなわち「各人の宗教は、支配者の信仰とともにあり」という政治的妥協によって、ひとまず休戦となった（一五五年、アウグスブルグ和議で確認、三〇年戦争をへて一六四八年、ウエストファリア条約で再確認）。各人は領邦君主の信仰に従うべきであるというこの原則に従い、ルターの良心の宗教に反している。しかしその帰結は領邦教会制 (Landeskirchentum) の確立であり、同時に領邦絶対主義の固定化である。かつてのローマ教会への服従は、いまやドイツの無数の封建諸侯への軛^{くわ}にとって代わったに等しい。ルター派は、ラント（領邦）諸侯の保護のもとに発展する（皇帝＝教皇主義 Cäsaropapismus）。しかもその教条主義はカトリック教会をしのぐありさまであり、正しい教会の基準は隣人愛の社会的実践ではなく、「教説の純粹性 Lehnreinheit」をめぐる空疎な神学論争に求められた（正統主義 Orthodoxie の成立）。

「啓蒙主義 Aufklärung」という呼称には、「上からの啓蒙」という後進国近代化の意識が含意されている。フリードリヒ二世（大王、1740-86 在位）が「啓蒙専制君主」とよばれるように、ここでは「啓蒙」は「専制」の対立物ではなく、かえって専制君主によって、「近代

化」を上から推進するため奨励されたのであった。この「大王」の統治を基礎づける役割を演じた「開明的な」ヴォルフ (Christian Wolff, 1679-1754) の哲思が、ながらくドイツ「啓蒙」の代表的地位を占め、大学の講壇で優勢だった理由がここにある。

合理主義的「啓蒙」が、ドイツではブルジョワジーではなく、絶対主義を支えるイデオロギーとなり、しかも内容的にはその多くがフランス、イギリスからの皮相な輸入思想であったとき、この上からの啓蒙とおなじく教条的となっていたルター正統派教会にたいしてその内部から批判を加えた「敬虔主義 Pietismus」は、非合理主義のかたちではあったが、一八世紀初頭までは民衆の要求に合致したブルジョワ思想を代弁していた。ドイツの初期啓蒙 (Frühaufklärung) は、この敬虔主義によって先鞭をつけられた。しかしそれはビューリタンのようには自立化できず、市民社会をうみだす精神的推進力とはなれないで、やがて逆に上からの近代化をめざすプロイセン絶対主義と共通の利害を見いだして、これに吸収され（ハルレ敬虔主義の創始者シュペーナー (Spener) は一六九一年ベルリンへ招聘された）、ついにはプロイセンの臣下の服従道德を育成し、その藩屏の役割を演じるまでにいった⁽²⁾。

真正正銘の下からのドイツ啓蒙思想は、「理性」と「人類」を基礎カテゴリーとする抽象的合理主義のかたちをとった。かれらヒューマニストたちの合理主義、コスモポリタニズムは市民社会の未成熟さに照応して、まだドイツの公衆や現実社会との接触を欠き、周囲から理解されず孤高のうちに推移した。経済的・政治的諸活動の狭隘さは、国民文化の育成をさまたげ市民的合理主義を阻害し、多くの作家・思想家は、たまりかねて感情・狂信・直観の横溢に身を任せる誘惑に抗

しきれなかった。それでいながらこれら感情派の神秘主義者（ハーマンやシェリングたち）は、かえってドイツの現状と緊密につながりをもてたので、しばしば公職につくこともできた。それにひきかえ、さきのヒューマニストたちには実生活での展望が開けず、人生破綻者もまれではなかった⁽³³⁾。

これが二百年以上もの間、有力な産業的市民階級を欠き、国民的精神生活の発展が阻害されていたドイツの状況である。しかしドイツ啓蒙を、すべて俗物的・小市民的なものとし、その浅薄さを非難するのは、歴史の歪曲である。未成熟なドイツ・ブルジョワ思想は、現実にはまだ顕在化していない諸問題を、「とことんまで考え、先の先まで形成しようとし」⁽³⁴⁾、そのことをつうじてドイツ古典哲学は歴史の新しい段階に貢献し、マルクス主義三源泉の一角をしめるにいたる。その発端に近く、独断的合理論と経験論とを「批判」し、感情におぼれず理性の力を訴え続けたカントが位置づく。これらのドイツ哲学は、この時代のかくれた「発展の諸傾向」を掘り起こして白日のもとにひきだし、まだ現実の生活を支配するにいたっていないブルジョワ社会の内部矛盾までを照射し、「あたらしい歴史的感觉と存在の弁証法的理解の誕生を準備していく」（ルカーチ）のである。

2 カントの課題と二元的世界の設定

「カント（I. Kant, 1724-1804）の生涯の経歴を書くのは、むずかしい。とりたてて書くべき生涯も経歴もなかったのだから」と、詩人のハイネは云っている。ところが、彼の学問的業績は哲学革命にあたいし、いわば「ドイツのロベスピエール」にあたるといわれている⁽³⁵⁾。貧

しい革具職人の子として、当時の東プロイセン、ケーニヒスベルグ（旧ロシア領カリニングラード）に生まれ、人口六万人の同市から外に出たことはほとんどなく、独身の生涯の大半をケーニヒスベルク大学に奉職した（1755-96）。同市にはヨーロッパ各地から開拓農民が集まり、カントの祖父もスコットランドからの移住者であったといわれている。中世的市民意識をまだ色濃く残していたと同時に、バルト海に面したこの商業都市は、「いながらにして人間知と世界知を獲得しえた」（カント『人間学』）。当市在住のイギリス商人ジョセフ・グリーン（Joseph Green, 1727-86）の二十年にわたる交際のこと、よく知られている。一七七〇年代以降の「批判期」に先立つカントは、五〇年代には主として自然研究に没頭し、六〇年代にはイギリス道徳哲学との接触によってライプニッツ＝ヴォルフ形而上学への批判を強め、ついでルソーとの出会いを通じて人間と道徳の問題へ、いっそう直接的に関心を向けていった。

論理的形式主義者ヴォルフにおいては、道徳の根本法則も形式的推論によって見いだされる。完全性としての善を幸福と結合して実現することが人間の義務とされた。道徳的行為の完全性は、自然の完全性を実現する手段としてのものであって、仮言的必然性をもつにすぎない。このような完全性原理にたつ幸福説が、プロイセンの福祉国家論と接合されたのである。人間は道徳的本性から必然的に演繹された義務として完全性を求める。法もまた、かかる人間の本性に由来し、ヴォルフは「法と道徳」をふたたび結合させるから、自然法学は道徳哲学と直結する。人間の状態の「完成」のため、家族は国家にまで高められる。個人の活動も、国家「目的」に適合するよう義務づけられている。

る。それゆえ国家にとって、「公共の福祉こそが最高の法である」(salus publica suprema lex est.)。その目的のために個人は、自由を制限されてしかるべきである。こうして「公共の福祉」の優越性をたてに、各人の自由への介入、たとえば強制労働、理神論者の追放、文書検閲、拷問をさえ正当化してしまう。このような牙をぬかれた「進歩的」ヴォルフ哲学ほど、上からの近代化を推進していたプロイセン絶対主義にとって好都合なイデオロギーはなかった。ヴォルフ学派の強い影響のもとに作成された「プロイセン国一般州法」(二七九四年公布)が、多くの警察公権的規定を、人民の教育・福祉のためと称しつつ掲げるのも不思議ではない⁽³⁶⁾。

カントが、このようなヴォルフの形而上学だけでなく、幸福の名のもとに個人の内面生活に国家が立ち入る福祉道德論とも絶縁して、法と道德の峻別、内面の優位を強調し、異常ともみえるほどの厳格主義をつらぬいていったことの意味は、それを絶対主義的啓蒙と対比させてこそ、よく理解できるところである⁽³⁷⁾。「だれも私がある一定の方法で幸福になるように命令することはできない」。カント倫理学は、後見人の指導なしに悟性を使用しえぬ未成年状態からの脱却をめざす、自律倫理の確立にあった。親切の義務について述べた箇所でも、かれは、世襲的隷民から自由を奪っておいて、上から「父親のように面倒をみる」福祉国家道德が、なんら「親切」ではなく、「ある人から自由を奪うことじたいが不正」であり、上からの「配慮」は「人権を償いえない」と痛烈に批判している『人倫の形而上学』、徳論(三二節)。

カントの課題は、つぎのことを同時に敢行することであった。

① 科学(とくにニュートン物理学に代表される新しい学問、近代自然科学)による認識が確実性をもつことを基礎づけること、

② 道德(近代市民社会の倫理)の普遍必然性を基礎づけること。

カントの墓碑銘「わが上なる星のかがやく空と、わが内なる道德法則」ということは、彼の両課題をよく示している。後者の課題のなかには、信仰を無神論的合理主義の攻撃から救い出して、理性的宗教に市民権をあたえることも含まれていると、考えていた。科学と道德(近代化された宗教を含む)、必然と自由とは、生産力の先進的發展をとげた西ヨーロッパにおいてこそ事実として、両立していたものの、ドイツにおいてはそのような条件を欠き、するどく対立するほかなかった。

伝統的な神学的形而上学は、啓蒙的合理主義や唯物論によってその存立基盤を侵食され、また新しい価値である市民的自由を基礎づけえなくなり、近代科学と衝突していたが、カントは道德の根底に想定された宗教性を否定しなかった。他方、先進諸国における認識論・科学論もその支柱は機械論の段階にとどまっていて、弁証法的思惟を理論化していなかった。原理的にみればやはり近代科学の基礎づけを欠き——それはヒュームの懐疑論と、その現実主義的解決法にもみられる——、また市民的自由の基礎づけも不十分であった。したがってカントの課題は、後進ドイツのそれとしてではなく、イギリスにみられるような、「事実」における両立などは不可能で、いきおい「理論」上の対立がむきだしにならざるをえないドイツの側から総体的に、近代社会一般の認識論的ならびに実践的課題を「とことんまでつきつめて考え抜く」ことにはかならなかった。

その解決法は、必然の世界と自由の世界、感性的現象界と超感性的

英知（叡知）界——物自体の世界——という二元的対置にもとめられた。そのような「批判期」カントの二元的世界把握の原型は、批判前期のユニークな論文である「形而上学の夢によって説明された、ある視靈者の夢」において、すでによく示されている。しかもそれは、イギリス道徳哲学の影響からルソーのそれへの深化の軌跡をも示しているから、本稿の論旨を叙述するのに好都合である。⁽³⁸⁾

カントは同論文で、モラルセンス学派の概念を用いながら（スミスをも意識しつつ）、人間の胸中にある「利己心 *Eigennützigkeit*」と「公心 *Gemeinnützigkeit*」との対立関係をまとめ、さらに両者を統一するものとして意志をとらえている。人間における道徳的推進力である「道徳感情」は、私的意志が一般意志にたいして感じる依存性であり、両者を結合する「精神的法則」によって秩序ある道徳的統一が構成されると把握することのうちに、イギリス道徳哲学への批判と、ルソーの影響のつよさがうかがえる。従来の道徳感情説は、「心のなかの出来事の現象を説明するだけで、それが出てくる原因をあきらかにしない得ない」。道徳感情が快・不快を感じる受容性の能力にすぎないからである。したがって、心がいかにあるべきかという責務の根本概念を示しえなかったのである。この時期のカントは、一方で伝統的形而上学へ反発するとともに、他方たんなる「現象」把握におわることをない本質把握への追求を、新しい何らかの実践的形而上学にもとめていた。そこにルソーがいた、というわけである。イギリス道徳哲学の市民社会倫理は、後進ドイツからみて、ふたしかな「現象」把握と感じられた。スミスでさえ晩年には、「公平な観察者」と内的「良心」とのズレに苦慮したのであってみれば、外なる社会の進行のうちに安

んじて「公平な（第三者としての客観的な）観察者」を見いだせないドイツでは、なお一層「世評」のうちに普遍性を託すことは困難であった。いまやカントは一步をすすめて、道徳感情（同感）の奥底に、万人を義務づける「普遍的意志（一般意志）の規則」（die Regel des allgemeinen Willens）をとらえ、これに個人の私的意志がしたがわざるをえないところに、道徳感情が成り立つと考えた。

ルソーにおいても、万人の利益をめざす総意としての一般意志（*volonté générale*）は、特殊意志のたんなる寄せ集めである全体意志（*volonté de tous*）の経験的性格をのりこえるところに成立していた。カントも意志の普遍性を、経験のレベルをこえる理念的なものに求め、それを精神界（＝英知界）における「普遍的意志の規則」としたのである。これは批判期における定言命法、「なんじの意志の格率（＝主観的に妥当する規則）が、つねに同時に普遍的立法法の原理として妥当しうるように行為せよ」の最初の萌芽である。

普遍的意志の規則は、個人の精神の内部をつらぬいているだけではなく、同時に諸個人を結合し、相互の精神的交通を可能にする法則である。自然界がニュートンの引力の法則によって整然たる秩序を示しているのとおなじように、思惟する存在者である人間のうちに、精神的（＝霊的）法則にしたがう秩序正しい道徳的統一とその体系的組織が形成される。ここにおいて行為の道徳性は、肉体と結合した自然の秩序に従ってはその完全な結果をあらわしえないが、霊的（＝精神的）法則に従う精神界においては、たしかにそれをもちうると考えられている。これが、「さまざまな理性者の、共同の法則による組織的結合」である「目的の国 *Reich der Zwecke*」（『道徳形而上学の基礎づけ』一七八五年）

の雛形である。それは、まさに物質的自然界を超越した英知界に求められている。したがって人間は、物質界と精神界という二つの世界に所属し、自他の内面的結合は精神界においてのみ可能であるとされる。「人間の行為は、他のそれぞれの自然現象と同じく普遍的自然法則に規定されている」とみるが（「一般史の構想」、道徳的統一は市民社会の現実のうちにはなく、経験の世界からきりはなされた英知界においてのみ可能とされたのであった。なおルソーも受動的物質と能動的物質という人間の二元的複合性を強調していたが、そのさい自己愛も「感覚的存在と英知的存在『être intelligent』という二原理をもち、「感覚の欲望は身体の欲望にむかい、秩序への愛（↓良心）は魂への愛に向かう」と表現されている（「ボームンへの手紙」）。

このようにして「批判期」に達したカントは、認識の対象を感性の形式によって秩序づけられた現象の世界にかぎることにより、神学的形而上学を批判し、近代自然科学の妥当性を擁護した。しかし、科学的認識の普遍性・必然性の根拠は経験から独立な（「純粋な」、経験に先立つ（「先天的な」^{アプリオリ}）ものであり、感性（「意識の受容性の能力」と、悟性（「意識の自発性の能力」との総合によって、すなわち経験によって与えられた素材を、意識が感性の先天的形式（時間・空間）と悟性の先天的形式（量・質・関係・様相のカテゴリー）とによって構成するところに成り立つと考えられた。

認識論におけるコペルニクス的転回

人間を、自然に対する能動的な立法者とすることによって、科学を人間精神の積極的活動の所産として位置づけた。自然認識とは、対象

が人間精神に合致することではなく、逆に精神の方が認識の対象としての自然を構成すると考えたからである。しかし、この「転回」は、対象が主観の先天的な形式によって成立するとされたのであるから、それは先験的（批判的）観念論の主張となった。

「合理論的」形而上学の批判

理論的認識をめざすものは、経験の対象にかかわる悟性のほかに、そのような悟性のはたらきを総括し、認識に全体的な統一をもたらす理性がある。この理性は、物自体という理念が人間の外部に存在し、それについて「考えるdenken」ことはできるが、経験の範囲内には現れないので、それを「認識するerkennen」ことはできない。したがって物自体の「認識」をめざす形而上学は、理性の独断的使用による仮象の学となり、その可能性は批判される。「ロベスピエールは国王の首を、カントは超越神の首を切った」（H・ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』）のである。ここに、「合理論的」神学の基盤を確保しつつけようとする、上からの啓蒙を含む絶対主義の路線は、排除される。そのさいカントは、理性があえて全体的理念（全体世界）そのものの「認識」にむかえば、自己自身と矛盾におちいり、二律背反（Antinomie）をもたらすことを明らかにした。

実践理性の優位——道徳の世界

カントは、ヒュームの懐疑論を批判して、自然界における因果性を普遍的・必然的法則として承認したが、同時に人間を物自体としての英知界に属するとみなすことにより、そこに道徳の世界をまとめ、必

然性に拘束されない「自由」が開けると考えた。強盗は人を殺すことはできても「事実の世界」、人を殺すべきである（『道徳の世界』）とは断じていえない。ここにカント二元論の源基がある。意志の自由、靈魂の不滅、神の存在は、物自体の領域に属するため理論理性による認識は否定されていたが、いまや実践理性によってそれらの存在が「要請」されることになる。「信仰に場所をあげるために、知識を制限した」といわれるのは、このことである。「信仰」といってもそれは理性的宗教であるから、「道徳」とよみかえてもよい。もともとカントの「実践」概念は、生産労働のような経験的行為をふくまず、それから切り離されたものとしての道徳的行為をさす観念上のことからであった。

「実践」においてはたらいっている理性、すなわち実践理性とは、自然必然性から自由な理性的意志のことである。

現実に生活している経験的人間の行為は、「道徳的」とはいえず、「適法的」であるにすぎない（道徳性と適法性との区別）。経験的主体としての人間は、現象界（自然界）に属し、そこには必然性が貫徹されていて、自由の可能性がなく、道徳が成立しないからである。それにはたいして、実践理性の英知的主体としての人間においてのみ、自由の可能性が開かれている。このように、二元的世界観を徹底させ、さらに内なる領域の第一義性を強調することによって、科学と道徳との成立根拠を、それぞれ基礎づけようとしたのであった。

これが、ドイツ国民に優勢な特徴である「行為の従属と、魂の自由との調和」、すなわち因果性が支配する機械や組織への服従と、内なる領域における自由や意識への忠誠との結合にもよりどころを与えていったといえる。⁽³⁹⁾

3 道徳法則の「市民的」普遍性

カントにおいては、道徳的意志を規定する理性の法則、すなわち自発的な道徳法則は、経験的な内容（動機や利害）にかかわらない・義務のための義務であるから、それは現実的人間の感性や欲求からきりはなされた純粹に形式的なかたちをとる。このような道徳法則は、意志にかんする理性の先天的・形式的規定であり、普遍的・無条件的に妥当すべきものであるから、假言命法ではなく、「定言命法」（無条件的命令、kategorischer Imperativ）とよばれる。人間は、だれしも理性をもつかぎり道徳的に生きるべきであることを意識し、英知的秩序を洞察し、それを「意欲 Wollen」する。しかし人間は、自愛の原理（利己心）に妨害されるため、この道徳意識は義務意識（「当為 Sollen」）として現れざるをえない。

カントは、定言命法の基本方式、「それが普遍的法則となることを、汝が同時に意志しうるような、そういう格率にしたがってのみ行為せよ」から、諸法式をみちびきだしている（『道徳形而上学の基礎づけ』）。第一法式は、道徳的意志が普遍的法則にしたがうことを、「自然法則」の普遍性との類比でのべたものであり、その根底にニュートンによる自然の法則的把握がある。第二法式は、人間が道徳法則にしたがうとき、それは《目的―手段》の系列に従属してしまうのではなく、人間性は「目的自体」（＝主体）であるべきことを示している。第三法式は、道徳的意志が「普遍的立法」の原理、すなわち意志の「自律 Autonomie」であることを示す。各人はそれぞれ個別意志（選択意志）をもっているが、それを自発的に普遍的意志へ合一させるべきことを命じている。これは自律の原理であって、『実践理性批判』（二七八年）

においては「純粹実践理性の根本法則」とされている。この原理を對象化すれば(第四法式)、普遍的王国(Ⅱ目的の国)における立法的構成員という人間像が成立する。

各個人の意志が、その格率をつうじて普遍的に立法する意志としてはたらくべきであるということ、すなわち個別意志と普遍意志との合致(Ⅱ普遍的自己立法)という道德の根本法則は、一般意志の政治哲学者ルソーにとっても、すべての正当な社会秩序の根本原理として考えられていたものである。かれによれば、主人と奴隷との関係から、国王と人民との関係を正当化することはできない。人民が国王に服従する(Ⅱ服従契約)に先だって、人民が人民となる根源的契約(Ⅱ社会契約)、すなわち「社会」というものの基礎がとわれなければならないからである。このような社会成立の根本原理が、カント倫理学の本質的テーゼをかたちづくっているのである。⁴⁰カントの根源的契約は、「たんなる理念ではあるが、疑うべからざる実践的実在性(先天性)」をもつものとして、歴史的事実性の問題から、いっそう先天的な規範原理へと純化されている。たしかにかれは、根源的契約における投票資格を、「自己自身の主人であること、したがって一定の財産を所有すること」としているように、その民主主義には不徹底なものがある。しかし定言命法においては、もはやいかなる意味でも「君主―奴隷」「親―子」の上下関係は存在せず、すべての人間は、彼または彼女が人間であるというただそれだけの理由によって、独立・平等・自律的な人格とみなされる。このような道德法則における義務の「普遍性」には、つぎのような意味がふくまれている。

(1) 人間と人間との間の関係は、たとえ親子の関係においても、

権力によって媒介される《支配―服従》関係ではなく、それぞれ独立の主体としての近代的な人――その基底には商品生産者・交換者がある。――相互間のカテゴリーである《權利―義務》関係によって構成される。

(2) こうしてはじめて、かれらの間に、主体的な「自由」の精神にとつて固有な、自発的な道德規範の関係が成立する。

(3) そのことは同時に、義務の普遍性・無条件性を示している。たとえば儒教的封建道德の中軸をなす孝(Ⅱ家族道德)は、親の恩という先行せる事実によって、子どもの意志の外側から条件づけられた特殊性道德である。それに対して近代の家族道德は、絶対無条件の協力扶助関係を要求し、子の親に対する義務といえども、近代倫理一般における義務の絶対的無条件性の一つの具体的の場合にすぎないのである。⁴²カントの道德法則も、そのように命じられるがゆえに、ただそれだけの理由で遵守を要求されるのであって、なんらかの他の目的の手段として、あるいはなんらかの他のある事実の結果として遵守されるのではない。

カントの道德法則は、まさにこのように形式的であるがゆえに普遍性をもちうる。しかしそのことのうちに、近代市民道德の階級性が表現されている。「近代の階級的学校は、いっさいの身分を認めず、ただ市民をのみ認めるだけである。階級社会の本質は、すべての市民の完全な法律上の平等、その完全な同権、有産者にとつての教育の完全な同権と解放性という点にある」⁴³。法的・形式的平等をあれほど普遍的に要求したカントも、それが経済的不平等とは両立することを、か

くしはしない。「国家における人間の平等は、しかしまったくその所有の量と程度における最大の不平等と両立する」という『理論と実践』。市民的経済関係においては、人間も事実上は、手段として扱われることを許容していることになる。定言命法という形式的義務も、実際生活ではなんらかの対象をみつけてこざるをえないが、このような内的義務意識にみあうもつとも好都合な外的内容は、結局のところ単一の優越者、つまり国家の命令となりやすいのも事実であろう。⁴⁴⁾

4 人類の進歩と歴史

カントは、人間の根本的（自然的）素質を、①動物性（＝理性を必要としない自己愛）、②人間性（＝自己を比較する理性）、③人格性（＝道徳法則への尊敬を意志の動機として受容する力）の三つに分類している（『単なる理性の限界内における宗教』一九七三年）。人間は、本能だけにしたがう動物でもなく、また理性的な世界公民でもないから、一定の計画を実現する歴史がただちに可能であるとは思われないが、人間の自然的素質は、いつかは完全に、その目的にかなって開展しきるよう定められている。したがって歴史の経過は、動物性→人間性→人格性という人間の素質の展開過程にはかならない。それは同時に、自然→社会→人間という系列に対応し、それは育成化 (kultivieren) →文明化 (zivilisieren) →道徳化 (moralisieren) ともこわれている。⁴⁵⁾

【人間性と、自然の意図】

この人類史の発展をうながすものは、カントにあっても「労働」であるといつてよからう。人間はみずからの動物的存在としての機械的秩序をこえるすべてのものを、「自分自身のうちからつくりだすよう

に仕組まれている」から、自然は人間に「ただ両手だけを与えた」のである。だから人間は、危害から身をまもる方法、洞察と怜悯、意志の善良さまでも、すべて「人間自身の制作」によらなければならなかった。たしかにカントは「労働」という言葉を「労苦」とならべてもちいているが、「怠惰」→「労働と労苦」→「それからの脱出」過程として歴史の展開が把握され、「人間の行為（＝労働）による」努力と向上が、その底にすえられていることには相違ない。

動物性から人間性への展開、すなわち「自然の後見を脱して自由の状態へ移行すること」は、社会契約論における自然状態からの脱却と、「文明化」（＝市民社会の成立）に対応する。カントにとっても自然状態は、「相互の愛がまっとうされる純朴な牧羊生活」であるが、この「安穩な生活」から労働をつうじて脱し、「理性の指導」に移行することが、歴史の発展である。文明状態のもつ道徳的悪も指弾されているのにくらべて、自然状態は非難の対象にはなっていないが、さりとて人間の素質の展開の起点として、とりわけ積極的な位置づけがあたえられているわけでもない。この動物的段階を、先行の社会契約論者のなかでももっとも低く位置づけているのは、自然界と英知界との峻別に対応する人間存在の感性的あり方と超感性的あり方との対抗に起因するものであろう。

人間の自然的素質を発展させる契機は、人間の本性に内在している「敵対関係 Antagonismus」である。人間は、他人と共同し相あつまって社会を組織しようとする「社交性・社会性 Geselligkeit」と同時に、個別化・孤立化しようとする「非社会性」とをもっている。したがって人間の素質は、「非社会的社会性 die ungesellige Geselligkeit」とい

うダイナミズム、すなわち「敵対関係」である。利己的行為に出れば抵抗に出会い、社会を分裂させるおそれもあるように、「非社会性」それ自体は好ましい特性ではないが、この非社会性があればこそ、人間のあいだに不和・競争・所有欲をおこさせ、自然状態を脱して社会を形成・発展させるのであるから、「社会の合法的秩序を設定する原因」もこの非社会性にある（利己心に発する行為が「公益」を生んでいる事実を認めるが、その行為じたいはやはり「私悪」とみるマンドヴィルに類似。スミスとの相違点）。

カントは、社会と文化をただちに肯定するわけではない。ルソーを引いて、つぎのような趣旨を述べている『人類の歴史の臆測的起源』（一七八六年）。

人類の最初の歴史は無憂の楽園であり、理性の目覚めぬうちは命令も禁止もなく、したがって違反もなかったが、いったん理性が働き始め、動物性を相手に力争するようになると無邪気な状態の知らなかった害悪や悪徳が発生し、道徳面からいうと墮落であった。自然の歴史は神の業だから善をもって始まるが、自由の歴史は人間の業だから悪をもって始まる。……ルソーは学問論や不平等論で文化と人類の本性（自然）とのあいだに抗争が必然的であることを指摘しているが、「これはまさに彼の説く通りである」。

ところが、ここで反転して、ルソーにおける矛盾は「調和」させられ、「理性とも一致」させられる。「個としての人間 Individuum」は「自己」の自由を使用するにあたって自分だけを考慮するから、前記の変

化は倫理の喪失であり、自分の犯す道徳的悪を自分の責任に帰せざるをえないが、「全体としての人類 Gattung」、「人類の一員」としては、自分の目的を人類へむけるから、この変化は獲得であり善き状態への進歩である。ここに示された自然の知恵と合目的性にと感嘆せざるをえない、というのである。

カントは、人間のいとなむ諸事の不合理的な進行のなかに、「自然の意図 Natursicht（『歴史法則』）さぐる」とした。人間の行為は人間の意志の現れにはかならないけれども、その人間の行為も、自然の他の出来事とおなじく、普遍的な自然法則に規定されていると思える。たとえば結婚・出生・死亡などは人間の自由意志による影響が大きいにもかかわらず、やはり恒常普遍的な自然法則にしたがっていることは、各国の統計表であきらかである。人間や社会の分野では、まだケプラーやニュートンのような人は現れていないが、自然の定めた計画にしたがうような歴史が可能ではあるまいか。このように問題を提起したカントは、つぎの二つのことを導きだしている（『一般史の構想』）。

① 人間の自由意志の営為を「全体として (im großen)」考察すると、その規則正しい進行を発見することができる。

② 個々人については混乱していて無規則にみえても、全人類についてみれば、人類の本来もっている素質が間断なく進歩発展していることがみとめられる。このように人間を「類的存在」（人類全体という社会的存在）としてとらえる視点を設定することによって、原子論的個人主義の立場に立つといわれるカント倫理学は、類としての人間＝歴史の発展のうちに法則性を追求する、共同性社会 (Gemeinschaft) の歴史哲学への一

面を有している。

【人格性と永久平和】

人類史の発展は、人間性の段階をこえて、「人格性」の段階へすまなくてはならない。適法性と道徳性との区別に示されていたように、道徳を「人間性」段階ではなく、「人格性」段階に位置づけたところに、カントの特色がある。「人間性」の段階は、「文明社会」であり、市民社会における利己心、すなわちルソーの「自尊心」に対応するからである。「わずらわしいまでに文明化」していても、たんなる文明化は道徳的とは到底いえない。感性的束縛を脱した自由な人間性すなわち人格性においてのみ、人間は道徳法則の主体となりうる。「文化は、さらに道徳性の理念を必要とする」のである。

このような道徳的達成には、長期にわたる精神的訓練を必要とするから、人間の素質の全面的発達のためには

- ① 国内的に完全であって、またこの目的のために、
- ② 国際的にも完全であるような国家体制の設立、したがってまた永久平和が必要である。

カントの市民社会は、「普遍的に法がおこなわれる社会」という理念であり、「法」とは、個人の選択意志が自由の普遍的法則にしたがって、他人の選択意志と統合されうするための諸条件の総体である『人倫の形而上学』。だから、法の根底には実践理性の命令がある。このような市民社会への到達は、「もっとも困難であると同時に、人類によって最後に解決されるもの」である。ここには、市民社会理念が矮小化されてしまった、現実の（先進）ブルジョワ社会への批判がこめられている。真の市民社会の実現という歴史哲学の課題は、宗教哲学と重

なる。世界公民的秩序・永久平和・国際連盟（連合）といった未来の高次の共同体理念は、神の国における徳と幸福との合致としての「最高善」のカテゴリーと、構造上の類似性をもつことになる。

しかしながら、この目的は、「自然の機構 Mechanismus」によって、かなりな程度実行されているといえる。非社会性（利己心）によって、法秩序（Ⅱ平和）は国家内では成立させられており、さらに国際社会でも、力の均衡による休戦としての平和にすぎないとしても、専制的世界制覇の破局は回避されている。カントは、個人の平和を達成するための社会契約という考え方を、国家間（国際関係）にも適用して国際連盟の構想をえがく。個人間の利己心と同じく、国家間における「相互に外的にも反対的に作用しあう利己的傾向性」が競い合うことによって、分離をつうじての諸民族の合一がもたらされる（『永久平和のために』一七九五年）。かれらを実際に結合させうるのは、「交互的な利己心」「商業精神 Handelsgeist」である。現にヨーロッパは「産業」によって緊密に連携しており、国家権力のもとにおかれている権力のなかでも最も頼りになるのは「貨幣の力 Geldmacht」だからである。絶対主義下のプロイセン・ドイツにおいて「平和」の担い手をブルジョワジーにもとめたのは、カントの進歩的な感覚であると同時に制約でもあった。しかしかれの積極的意義は、商業や交易の発展が最大の戦争防止策であるというとき、そのために国家は「共和制」（Ⅱ立憲制）を採用して、市民的諸自由と平等を確保し、民族間にも平等が行きわたっていなければならない、とした点にあった。

それにしても、「倫理的Ⅱ市民的共同体 ethisch-bürgerliche Gesellschaft」は内的道徳性をねらいとする共和国であって、けっし

て完全には達成しえない理念である『宗教哲学』。適法性をねらいとする「法的『市民的共同体』」では、「民衆」が国制の立法者であるが、「見えざる教会」の立法者には神（神の民）が要請される。徳の法則のもとにあるこの共和国は、心術の革命を通じて、はるかかなたに構想される。そのかぎりにおいて、それは楽天的であり、同時に現実の先進国市民社会への一定の批判を含んでいた。

われわれは、次のようにいうことができる。

文明社会においては自然人の自己愛が利己的な自尊心へ転落して対立意識をうむというルソーの批判に対し、それをスミスは、イギリス資本主義の発達（＝生産力）という経験的「事実」に依拠して、「文明」を肯定できる近代社会への確信、すなわち共感をよびうる利己心へ反転し、これを肯定することができた。フランス以上におくれたドイツのカントは物質文明（＝土台）からきりはなされた精神文化（理念としての市民社会）への無限の進歩を、現実の市民社会の未成熟のゆえに、イギリスとは正反対の位置から、同じく肯定的に、ただし不断の「要請」として描くことができた。ルソーは「文明」より「未開状態」をよしとして現実批判をおこなったが、それは最高段階である「道徳性」の段階を抜かすかぎりにおいて正しい、とカントはいう『一般史の構想』。かれは『未開——文明——道徳性』の三段階をおくことによって、「道徳性」の理念へいたる中間過程としての「文明」（＝近代社会）を、積極的に評価したのであった。

注

- (31) M・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、七八、八九頁など。大塚久雄訳、岩波書店一九八八年。
- (32) 堀孝彦『ドイツ敬虔派の思想と運動——シュペーナールのばあい』、『近代の社会倫理思想』第二章参照、青木書店一九八三年。
- (33) 発狂したヘルダーリン、自殺したクライスト、亡命者クロプシュトック、ヴィンケルマン、ハイネ、マルクスたち。貧窮のなかで死んでいったレッシング。円満にみえるゲーテでさえ例外とはいえない（イタリア逃避行）。
- (34) ルカーチ（G. Lukács）『Fortschritt und Regression in der deutschen Literatur, Berlin, Aufbau, 1942 S. 22』道家忠道・小場瀬皇三訳『ドイツ文学小史』二二頁、岩波書店。
- (35) ハイネ（H. Heine）『Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Drittes Buch 1834』伊東勲訳『ドイツ古典哲学の本質』二六五—二六七頁、岩波文庫。
- (36) 一七三八年に草案作成が命じられ、九四年に公布された「プロイセン国一般州法」（A L R）の思想傾向は、自由主義的なナポレオン法典と対照的に、啓蒙的絶対主義であった。それは国民生活のすみずみにまで浸透して規制し、たとえば健康な母がみずからその子に授乳すること、夫婦の性生活のあらゆる機微にわたる関係までが法的権利義務として規定されている。川島武宜『市民社会における法と倫理——民法を中心として——』『川島武宜著作集』第四巻、六〇頁、岩波書店。和田小次郎『近代自然法学の発展』一八三頁、有斐閣一九五一年。
- (37) 福田歓一『近代政治原理成立史序説』四〇、三五頁、岩波書店一九七一年。
- (38) カント（Kant）『Träume eines Geisteslehers erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766』川戸好武訳『形而上学の夢によって説明されたある視霊者の夢』『カント全集』第三巻、理想社。浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房一九六七年。同『カント倫理学の成立——イギリス道徳哲学及びルソー思想との関係——』勁草書房一九八二年。
- (39) デューイ（J. Dewey）『German Philosophy and Politics, 1942』足立幸男訳『ド

イッ哲学と政治——ナチズムの思想的源流——』七一頁、木鐸社

- (40) カッシーラー (E. Cassirer): *Rousseau—Kant—Goethe*, 1945 Princeton Univ. Press, p. 32 原好男訳『十八世紀の精神 ルソーとカントそしてゲーテ』六二頁、思索社

- (41) カント (Kant): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793 篠田英雄訳『理論としては正しいかも知れないが、しかし実践には役立たないという通説について』(『理論と実践』)『啓蒙とは何か』一五二頁、岩波文庫、改訳版

- (42) 川島武宜『孝について』『日本社会の家族的構成』日本評論社、『川島武宜著作集』岩波書店

- (43) レーニン『ナロードニキの空想計画の珠玉』(一八七七年、『レーニン全集』第二巻、四五九頁、大月書店

- (44) デュロー、前掲訳書、八九—九〇頁

- (45) カント *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, 1784 篠田英雄訳『世界公民的見地における一般史の構想』第七命題、前掲『啓蒙とは何か』所収。

五 《人間性》論としての近代倫理学

近代倫理学を「人間の本性」論として把握するという問題意識は、一九八五、八六年いらいのことであった*。

* 「戦後日本の教育思想と『人間性』——史料篇——」『福島大学教育学部論集

39 (社会科学部部門)』1986.3。ただしその前に唯物論研究協会での口頭報告(一九八五年)の原稿が残っている。

それが多年の中断をへて、関心方向の変更を生んできたことは、本「生誕」論集(四)(2010.10)の冒頭解説にのべたところである。その主な理由は、当初、「近代倫理学の生誕」を英国モラル・サイエンス史として叙述することを意図していたが、

- 1 その後、この時期の研究文献が日本でも多く生まれたこと。たとえば田中正司『アダム・スミスの倫理学』、柘植尚則『良心の興亡——近代イギリス道徳哲学研究——』など⁽¹⁾。
- 2 それをただ後追いするだけでは、当時筆者に生まれていた新しい問題意識に応えるものとはならないと自覚されたことである。

それは日本における近代倫理の『屈折』問題であり、日本英学史分野への回遊とともにふくらんできたテーマであったが、この間の事情についても、同「生誕(四)」の解説で述べたごとくである。

しかし、そのことにより近代倫理学生誕・成立論の中心部分が、カントの直前で切れ、空白となってしまふ。それを埋めるべく、既刊書『近代の社会倫理思想』(青木書店1988、初出は1979)から、「近代倫理学の確立・スミスとカント」を含む第一章「近代倫理思想の形成と展開」を転載した(前号および本号)。

なお当時、筆者の構想していた問題意識では、『近代倫理学の生誕と社会科学』であった。この問題意識はその後継承してきたが、そこにいう「社会科学」も当初はスミス前後を中心とした「西欧」近代社会科学の成立を英国道徳哲学(モラル・サイエンス)の流れとしてだけ考えていたものであった。その後、幕末いらいの近代日本における「社会科学」の問題をも含め、むしろそれを中心としたものへと

関心が変化してきた。

さて掲載したカント論稿の特徴を要約すれば、それはまず近代倫理学の確立（成立）として、スミスと、ならべてカントを並記したことである。ルソーの批判的問題提起——『文明人は連帯を断ち切って人々を孤立させた』——を重くうけとめたこの二人は、「はたして近代社会の進歩や富裕は道徳的に是認できるものなのか、この問いを、イギリスとドイツがどう解いてみせたか、それがスミスとカントにおいて凝集したかたちであらわれているといえよう」（p. 47 青木 1983）。

いきおい、スミスとつながる面を強調したカントとなった。カントが倫理学を理論化する際にその素材を提供した社会的內容が、スミスと同類の近代市民的エートスであったことを示したから、カント倫理学最大の功績として通常理解されている批判期の「基礎づけ Grundlegung」論の説明をほとんど省く結果となった。

その数年後に、「近代倫理学」の核心部分を、「人間の本性」論として把握した『1985 唯研報告、史料篇 1986』。それが『近代倫理学生誕への道』を論じる問題意識のきっかけであったからして、欠けているカント以後の倫理学における人間性論の行方をも確認しておかないと、論集「（三）「人間の本性」と西欧倫理学」に補足説明した「現代倫理理論における人間の本性概念の没落」へいたる間がミッシングリングとして抜け落ちてしまうので、以下に略述しておく。

* なお、これら先述の論稿は、総じて現代倫理理論としては分析哲学がまだ代表的な時期にあたっていたから、その後規範的倫理学が現代に再興され、生命倫理（学）や環境倫理（学）などとして活気をとりもどし

てきたが、それらと「近代倫理（学）」とのつながりにまで言及することは、——当時の大学における倫理学講義（主として一般教育科目）をのぞき、——論文のなかではほとんどなかった。

人間性と公共性——その変遷の主旋律——

これまで述べてきたことを、「公共性の変遷」という視点で整理しなおすと、こうなる。

近代自然法と人間の本性／社会契約説と人間の本性

世俗的な近代自然法は、既述のように例外なく「人間の本性 human nature」から出発するといつてよい。ところが、金子武蔵編『新倫理学事典』^②には、最大のキイ概念である「人間の本性（人間性）」という項目や説明が殆どない。近代倫理学（英国流の道徳哲学）を素通りした、その批判である——「和辻倫理学事典」ともいべき——この事典の特徴が、ここによく示されている。

近代初頭のヨーロッパ大陸の自然法学は、人間性の社会集合的性向（アリストテレス＝トマス的）を独断してしまったグロチウスに見られたように、せっかく世俗的人間性論から出発しておきながら、（それなりに近代的な）絶対王政の「自然性」を弁証するにとどまった。それに対して、自然法の伝統を欠くとさえいわれるイギリスを土壌にして、人間性論にもとづく「公共性」という新たな近代社会の認識と倫理が生まれた。それは、まず、個人を主体として制作された政治体の理論として成立し（＝社会契約論）、ついで市民社会における商品交換主体の倫理にかなった自然な法・メカニズムの分析として展開さ

れていった（『古典派経済学の成立』）。

これらイギリス革命期のホッブズ、ロック、それにルソー、これら三人の・歴史の各局面でそれぞれに役割をはたした社会契約論をとりだしてみると、その相違はほとんどまったく、各人の抱いた「人間性」概念の違いに発しているといっても過言ではない。ここでは「人間性」を、「公共性（Öffentlichkeit）概念——とその転換——」とかわらせてたどることにする。

市民的公共性

かつて中世盛期においては、社会と国家は分離せず一体をなす共同体（Corpus Christianum, christliche Gemeinwesen）であった。その支配形態においては、社会的再生産機構と政治権力とは統合されており、生産もまた公的権威の機能を有していた。やがて市場経済の諸関係が拡大し、生産が交換経済に媒介される度合が増えるにつれて（『土地貴族支配の打破』、「社会的なもの」の領域が成立する。他方、いまや民族国家へ集中された公権力（『主権』）は、この私有（民間）化された「社会」を土台として、その上にそびえ立つとする。こうして浮かび上がってきた私生活圏も、当初はまだ絶対主義的政府による統制（『支柱』）を必要としたが、重商主義的統制からも解放されるにつれて、それは私的自律の圏として確立していき、いわゆる国家の空洞化を生む。その完成後に、先取りしていえば一九世紀最後の四半期にいたって、「公」「私」両圏がふたたび交錯する（『「社会の再封建化」』が、それに至るまでの間、ブルジョア的発展をとげていく。このように市民的公共性は国家と社会との近代的『分離』を基盤とし、両者の

緊張関係において展開されるのである。

これは一社会構成体の消滅にとどまらず、共同体「一般」の止揚（『プロテスタンチズム倫理の浸透』）にまで徹底した点で急進的であり、他面からみれば「倫理の喪失」（ヘーゲル）にはかならず、そこにおいて疎外は極大化する。

「市民的公共性 bürgerliche Öffentlichkeit」とは、さしあたり「公衆 Publikum」として集結した「私人たち Privateute の生活圏」（ハーバーマス）であるが、^③具体的には読者・聴衆・観客たちを指し、その外側に不定形に形成されたより「大きな公衆」である。かれらは、いまや市場を通じて討論対象を入手できる、すべての私人たちから成っていた。

その先駆は、非政治的な文芸的公共性にもとめられる。機構としての近代国家装置が国王から分離するにつれて、社交界も宮廷を離れ、むしろ宮廷と対立する都市勢力へ移っていく。ここに、自主的判断力ある公衆の論議（discourse）の場が成立してくるが、これはもはや教会や宮廷のような官憲的「公共性」ではなく、合理的相互理解による——市場における「同感」獲得可能な——論議・批評の場である。それは前期的ではない私人たち、ブルジョア的「人格」相互間の「公共的」意志疎通行為（『交わり Verkehr』）によって成立する公共性なのである。しかもこのようにして生じる市民的公共性は、政治的機能を担うにいたる。私人相互間の交渉ルールが、公共の関心事となるからである。私人たちは、この関心事をめぐる公権力と対決し交渉をすすめていく過程で、すぐれて政治的機能をもつにいたる。コーヒーハウス（coffee house）は当時における政治批評の場であった（最盛期 1680—

1730)。そこでは自己自身の労働に支えられた教養ある人士としての、対等な人間関係が息吹いていた。議会として体制化した公共性ですら、公衆の私的な民間自律的な交渉に由来したという原初のイメージを保持していたのである。

私人たちの集合としての公衆が市民的公共性をかたちづくるという近代社会の構造を、平等な諸個人の契約による国家の制作として表象したイデオロギーが、あの社会契約説であった。さらに、そのイギリス道徳哲学の胎内から生誕した古典派経済学（スミス）は、「利己心と共感」からなる人間性から、「商品」の生産と交換との必然性を導き出し、商業社会を原基として社会の秩序の全体が実現される」と考え、近代社会科学の生誕となる。⁴これは社会システムを、諸個人の間の行動・交通の織りなす結果として構成するものである。

ところで、つぎにこの市民社会内部の人間関係に目をむけていくと、実はそれが二面性をもつことが露呈する。スミスの「人間性」の担い手は「中流および下層階級」であり、かれらにおける「自然的進歩」が実現されつつあったのは事実であったから、たしかに共同体から自立し自己の労働にもとづく所有に守られた「人格」が、判断力や知識をそなえるに至った。しかし、かれら小経営者たちをつなぎあわせるバンド（紐帯）は今や産業資本にはかならない。したがって、「人格の独立」は二面性をもつ。いわゆる人格的依存からは独立するものの、新たな物的依存へと転換していき、ここに「人格の独立」はその結合の分裂（＝喪失）へとむかわざるをえない。「人格独立」の肯定的側面を發展できない後進ドイツ（プロイセン）では、現実から超越した觀念上の「独立」に根拠をもとめる点に、正負両面の最大特色が生まれ

る（カント）。ヘーゲルは、これを近代的人格分裂の契機ととらえ、それを「人倫（倫理）の喪失」とよんでいく。

ヘーゲル

市民的公共性への批判は、すでにヘーゲルにみられる。かれは、真理の試金石を「論議の公開性」にもとめたカントとちがって、私人たちの公論は主観的「私念Meinen」にすぎず、なんらの真理性を有しないとする。

すでに『自然法にかんする論文』（1802/03）⁵のなかで一七、一八世紀における二つの既述の抽象的理論を挙げて、両者に共通する虚構性を批判している。その一つが自然状態説であり、他は人間本性の理論である。それらは、人間を相互に独立視する原始状態や、人間の抽象的可能性から出発するが、形式的で空虚なものにとどまり、社会状態や歴史的現実――従来それは人間生活の偶然的諸形式とみなされてきた――と引き離され、対立させられるだけである。これに対してヘーゲルは、法を具体的民族と対立する抽象的アプリアリオリではなく、生き生きとした有機的全体性の表現とみなし、道徳的先天主義を歴史の実定的現実と和解させたのである（moral positivism, historicism, カール・ポパー）。

* 人間の本性を実際に認識できるのは、歴史におけるその展開によってのみである。この捉え方は、マルクスの「歴史的に変容された人間性」概念（資本論Ⅰ、7篇5章）へ引き継がれる。

マルクスもまた「人間性」概念を否定した。少なくともそう解され

場合が多い。そのさい引証されるのが「フォイエルバッハに関するテーゼ(第六)」、すなわち「人間の本質⁽⁶⁾das menschliche Wesen」はなんら一個の個人に内在する抽象物(imwohnendes Abstraktum)ではない。その現実態においては、人間の本質「人間性」は社会的諸関係の総体(das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)である。

もとよりマルクスにおける「人間性」概念の批判は、資本主義社会とその人間行動を「人間の本性」に根ざす自然なものとして正当化してきたことへの断固たる否定に発するものであったし、その否定が新たな「共同存在Gemeinwesen」を展望する構造になっていたから、他の現代(二〇世紀前半)思想にみられる人間へのペシミズムやニヒリズムとは無縁であった。このことが、人間性の単なる否定に終らせない側面である。

プロレタリアートの疎外は、自己の「人間の本性」の全面的な否定であるとともに、社会化された人間、結合された生産者が……人間の本性にもっともふさわしい条件のもとで物質代謝をおこなうところに(必然性の領域における)自由が成立するとしていた(『資本論』Ⅲ巻)。「人間性一般die menschliche Natur im allgemeinen」と「歴史的に変容された人間性die……historisch modifizierte Menschennatur」という二重の把握を確認できる(『資本論』Ⅰ巻⁽⁷⁾)。

やはり「社会的諸関係の総体」の底には、潜勢態としての「人間の本質」が価値的に認められていると読みとることができる。潜在的諸力の能動的展開＝自己実現のうちに、人間性への肯定的展望が対応しており、道徳的歴史「相対」主義(K. Popper)などではない(『神聖家族』四章、批判的傍注)。

デューイ

アメリカのプラグマティズムが「帝国主義段階における世界的コミュニケーション」の成立にともなうドイツ古典哲学の衝撃によって自覚化された⁽⁸⁾ものであることは否定できない。ヘーゲルにおける二元論的思考法の否定、近代自然法の終焉を確認したので、「集合化」の時代に適合した新しい個人主義への再編を説くデューイをみてみる。かれは、リベラリズムの土壌のなかでヘーゲル弁証法を積極的にうけとめ、それを近現代の危機批判の武器とした。

彼が「人間の本性human nature」というときも、それは何か固定した実体的なものではなくて、たえず成長発展する人間を想定している。超自然的なものを否定する以上、神もしくはその代用品——「普遍的人間性」——からも解放された人間は、有機体としての自然にはかならない。人間は「自然nature」であるという意味で「人間性(＝人間の自然性)」がいわれるにすぎない。人間は動植物と同じように、環境との間に「相互共同作用transacation」を営みつつ、均衡を求めて不断に成長する。したがって通常の人間は、有機体と環境とがバランスを保った状況、すなわち「習慣habit」による行動のなかで生活しており、この「パラダイス」が動揺はじめたとき初めて、再び次の均衡を求めて、衝動(慾求)とそれを導く知性の活動——価値と探究——が生じる。これは、

- ① 人間の第一次的活動はもはや知的なものではなく、非反省的な経験であること(＝理性人モデルの伝統的哲学の否定)、
- ② 有機体と環境との関係は《主体—客体》のような対立ではなく、「相互共同作用」により両者が一つに溶けあった連続体として

考えられている。

③ すべては「問題発生」（葛藤）と、「問題解決」（調和）の繰り返しであり、究極の解決（目的）などはないというところである。

このような思考法——近代的二元論否定の現代思想——は、すべて実体的な「人間性」の否認へつながっている。政治社会論において、それは個人と社会、私的なものと公的なものとの連続的・融合的把握となり、かの「公衆」没落後の資本主義を救う（？）ニューディール福祉国家への再編成となる。かれが「不断の成長 growth」こそが道德の唯一の目的であるとするのは、今や永続性のある模範や理想や目標が失われていることの表現にはかならない（『道德哲学の没落 decline』）。

市民的公共性の転換——自然法の終焉と新個人主義

デューイの背景をさぐってみよう。自然法一般の終焉、したがって市民的公共性の転換という観点からいうと、かつて典型的な近代市民社会は私的・公的両領域の判然とした区別の上に構成されていた。ところが一九世紀後半ともなると、公共圏と私的領域との間に随所に交錯が現れ、両者は不可分な関係にたつ事態が現出してきた、ここに市民的公共性は構造的に転換を迫られることになる。

経済的利害についての予定神話が崩壊し、利害関係は民間（市民）圏だけでは決着がつかなくなるから、その調停は公的な政治の場面へ移しかえられざるをえない。社会圏への国家の介入（『新干渉主義』）は必至である。市民社会によって空洞化され専ら秩序維持機能のみを保有すると称されてきた伝統的な近代国家は、いまやそれに加えて各種

（一）

の計画機能（長期的予測・中産階級育成方策・教育計画など）を合わせもち、自由主義的法治国家は社会福祉国家へと変貌する。これは一九世紀末の独占資本と帝国主義の時代に対応している。逆に公務は民間人・団体に付託されるケースが増え（とくに公共サービス部門など）、私的制度も半ば公的性格をおびることになる。社会の公有化に、国家の社会化が対応している。こうして『公—私』両圏の新たな相互浸透、相互依存関係が成立したのであった。

このような転換は、当然のことながら文化と人間の新しい類型を生み出すにはおかぬ。市民文化は、論議し批判しあい作爲する「公衆」の文化であったが、いまや文化は「大衆 Mass」により受け身に消費されるものでしかない。内部志向型人間に代わって他者志向型人間が時代を代表する。コミュニケーションの形態上の変化が、これに及ぼす影響を促進している。これがマルクス主義的変革には立ち会えず、第三の道（『社会改良主義』を求めたデューイの背景である）。

* 若者の読書離れはつとに指摘されてきたが、印刷された文字のもつ主体との距離感のゆえにこそ、その内容について議論交換する公共性を可能にもしていたのであった。この距離感を新メディアは消滅させてしまう。公共性もスターやタレントの私生活暴露圏となり、逆にとかく公的決定も人物本位に私的衣装のもとで伝達されるといったことも、その一つの現れにはかならない。

その後、「人間性」概念の回復にもっともつとめたのはエーリッヒ・フロム（1900-80）にはかならない。⁹⁾

かつて分析哲学など二〇世紀の相対主義倫理学が、価値は科学性・普遍性を欠く単なる趣味判断にすぎぬと切りすてて、ニヒリズムやファシズムの好餌となるのを身近に体験したユダヤ出自のフロムは、絶対的ではないが・相対的ではない客観的価値の存在することを強調した。医学や工学だけが「技術Art」ではない。人生こそが技術である。それが「人間の科学Science of Man」にもとづく「人生の技術art of living」にはかならない。人間性の法則から演繹される応用心理学としての「ヒューマニズム倫理学Humanistic Ethics」のすずめである。それは、「人間性」概念の復活が自然法の仮説へと逆もどりする理論的危険を認めながらも、彼にとって、「倫理学の諸問題において理性の役割が弱められていくのを見過ごしてよいであろうか」という問題の深刻さに由来している。「人間の科学」の「科学性」いかに問題ではあるにせよ、近代倫理学の現代的継承・発展の好例であり、この文脈が現今における規範倫理学再興へとひきつがれてきたといえよう。

フロムと同時期にフォイアーもまた「倫理的相対主義か形而上学的独断か」の二者択一に陥る危険を指摘していた。¹⁰ 彼は、価値（倫理的ターム）は論理的に分析不可能だとしても精神分析は可能だと考え、それによって見いだされた人間の共通価値（＝人間性）を究極価値とみなす新功利主義を提唱していた。その時期にArtのベースになるScienceは、心理学だったのであろう。現今における規範価値の肯定的復活（生命、環境倫理学など）は、応用倫理学の名でよばれている。

さらに『新倫理学事典』（1970）が、英国流近代倫理学のキイ概念である「人間性」をまったく無視していることを述べたが、実は、こ

こには同『事典』の範囲をこえた重大な問題が含まれている。そもそも日本では、「人間性」との関わりで倫理学を考えること自体が定着していない。それは民主主義の基礎をなすべき「近代倫理学」が正統な位置づけを与えられていないこと―それが本書のテーマの一つである。―を意味している。大西祝が「忘れられる」のも無理はない（後述）。

筆者がこの「人間性」概念の重要性を最初に認識したのは『新教育指針』（文部省1946）であったが、同『指針』の「人間性」概念については、これまで殆ど見すごされてきた。その最初の草稿は日本側の学者―大正デモクラシーの洗礼を受け、キリスト教の影響も強い人たちが多い。―に委嘱されたが、連合国総司令部の四大教育指令に「即した解説が行われている」（鈴木英二）とあるように、その出自だけをみれば、やはり西欧近代の人間性観念にあったことが分かる。それが教育基本法（1947）へ―「人間性」は「人格」に変更されて―流れていったが定着できずに、一九五五年以降は消えてしまい（『学習指導要領・社会、道徳』表1参照）、「人間」「関係」「尊重の精神」に変わる。それは、普遍的価値としての「人間性」が否定されて特殊主義（たとえば「和」の精神）へ傾斜していったことを示している。そしてついに、教育基本法そのものまでも改定されて（2006）、今日に至っている。

注

- (1) 田中正司『アダム・スミスの倫理学』上・下、お茶の水書房一九九七年。
 柘植尚則『良心の興亡―近代イギリス道徳哲学研究―』ナカニシヤ出版二〇〇三年。
- (2) 金子武蔵編『新倫理学事典』弘文堂一九五七年初版、一九七〇年再訂版。

- (3) ハーバーマース『公共性の構造転換』邦訳・未来社一九七三年。
- (4) 出口勇蔵『社会思想史』一五九頁、筑摩書房一九六七。
- (5) 『ヘーゲル自然法学』、平野秩夫訳、勁草書房一九八三年。
- (6) マルクス「フォイエルバッハに関するテーゼ」*Thesen über Feuerbach, Marx/Engels, Die Deutsche Ideologie, Anhang, Dietz Verlag 1955*
- (7) マルクス『資本論』*Das Kapital*, 1, 第一巻七篇五章。
- (8) 阿部斉『民主主義と公共性の概念』勁草書房一九八六年。
- (9) E・フロム、Erich Fromm, *Man for Himself, 1947*, (『人間自身であることのために』、邦訳題名『人間における自由』創元社一九五五年)。
- (10) フォイアー L. S. Feuer, *Psychoanalysis and Ethics, 1955*, 『精神分析と倫理』岩波書店。
- (11) 文部省『新教育指針』一九四六年。伊ヶ崎暁生・吉原公二郎編・解説『戦後教育の原点 1、新教育指針』第三章一、「人間性とはどのようなものか、それを尊重するとはどういう意味があるか」、現代史出版会一九七五年。
- 鈴木英一『教育行政』、東大出版会一九七〇年。
- (二〇一二年七月 名古屋学院大学名誉教授 倫理学)

表1 戦後教育と「人間性」

学習指導要領 など	その他
<p>第Ⅰ期（1945-55）</p> <p>「人間性・人格・個性の尊重」（46年、新教育指針）</p> <p>「人間性の開発」→「人格の完成」</p> <p>（47、教育基本法）</p> <p>「重厚な人間性」（51、社会）</p>	<p>「人格の尊厳」と「和の精神」</p> <p>（51、国民実践要領）</p>
<p>第Ⅱ期（1955-70）</p> <p>「人間尊重の精神」（55、小学校・社会）</p> <p>「人間尊重の精神」（58、小・中学校、道徳）</p> <p>「基盤としての道徳性」（68、69、同上）</p>	<p>「人間性の向上と人間能力の開発」（66、期待される人間像）</p>
<p>第Ⅲ期（1970- ）</p> <p>「豊かな人間性」（76、教育課程審議会）</p> <p>「道徳的实践力」（77、小・中、道徳）</p>	<p>「人間性の回復」</p> <p>（85、臨時教育審議会）</p>

* 第Ⅲ期の「人間性」は、第Ⅰ期のそれと内容を異にしている。